



HAL
open science

Jeanne Favret-Saada

Jeanne Favret-Saada, Anne Dhoquois

► **To cite this version:**

Jeanne Favret-Saada, Anne Dhoquois. Jeanne Favret-Saada. Anne Dhoquois. Comment je suis devenu ethnologue, Le Cavalier bleu, pp.79-94, 2008. halshs-01188422

HAL Id: halshs-01188422

<https://shs.hal.science/halshs-01188422v1>

Submitted on 3 Sep 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Jeanne Favret-Saada »

Texte écrit à partir d'une interview

de Jeanne Favret-Saada par Anne Dhoquois (journaliste indépendante)

Source : Comment je suis devenu ethnologue, Editions du Cavalier Bleu, 2008, pp. 79-94¹.

Biographie

1934 : Naissance à Sfax, Tunisie

1958 : Agrégation de philosophie, Paris

1959 : Enseigne l'ethnologie et la sociologie à l'université d'Alger

1962-1964 : Travail sur le terrain en Algérie

1965: Bourse de la Wenner Gren Foundation for Anthropological Research

1966 : Entrée au CNRS, au Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (Nanterre)

1968 : Départ sur le terrain en Mayenne et cure analytique au terme de laquelle JFS consacrera, vingt ans durant, une partie de son temps à la pratique de la thérapie.

1986 : Directeur d'Etudes à l'Ecole pratique des hautes études, section des Sciences religieuses, chaire d'Ethnologie religieuse de l'Europe. Séminaire sur les polémiques publiques à enjeu religieux à l'époque contemporaine

Vocation

« Quand j'étais enfant, les nombreux adultes de ma famille parlaient des Saada comme si, de toute éternité, ils avaient été la famille juive la plus éminente du Sud tunisien. Jamais de commentaire sur le fait que nous avons la nationalité française bien

¹ Ouvrage préparé par Anne Dhoquois, une suite d'interviews sur un schéma unique. Le passage concernant J. F.-S. se trouve aux pp. 79-94.

que nos coreligionnaires de Sfax soient, eux, sujets du Bey. (Vers l'âge de quarante-cinq ans, j'appris que mon grand-père avait payé deux faux témoins qui jurèrent l'avoir vu naître en Algérie où, depuis 1871, les juifs étaient Français. Grâce à quoi ce jeune charretier ambitieux obtint un lot de colonisation dans le Sahel tunisien et en fit une ferme modèle. Il devint ensuite le président des communautés juives du Sud et membre du Grand Conseil du royaume, et mon père lui succéda dans les années cinquante.)

On nous donnait, à nous les enfants, si peu d'informations sur le judaïsme que j'ai longtemps cru que les juifs - au contraire des musulmans et des chrétiens - étaient ceux qui n'avaient pas ou plus de religion. Nous allions chez les grands-parents pour les fêtes, mais nul n'expliquait les offices en hébreu que récitaient des rabbins nécessaires engagés pour l'occasion. Mes frères et mes cousins se vantaient d'avoir été déclarés dignes de la *bar-mitsvah* sans avoir compris un seul mot d'hébreu : vraiment, nous étions une « grande » famille. Les seuls messages relatifs à notre judéité concernaient nos rapports avec les non-juifs. On nous disait que beaucoup étaient antisémites, qu'il ne fallait jamais laisser passer une insulte raciste (dans ce cas, nous pouvions même nous battre), et que nous devions être les meilleurs en toutes choses parce que la République était, pour finir, égalitaire. L'idée était qu'il fallait être le premier pour obtenir une place de second.

Peut-être les adultes parvenaient-ils à se persuader de la grandeur des Saada et de l'ancienneté de notre prestige, mais pour la jeune génération c'était une autre paire de manches. A l'école, quand les « Français » - les vrais, ceux qui étaient nés à Toulouse ou en Savoie - nous demandaient pourquoi nous étions français, nous ne savions que répondre. Ils se sentaient supérieurs à nous, et nous à eux. Le même mécanisme jouait pour chacune des communautés habitant la ville, Tunisiens musulmans (nous disions « Arabes »), Maltais (fiers d'être des sujets britanniques), Grecs... Chaque groupe ethnique ou religieux, juché au sommet de sa propre hiérarchie des valeurs, considérait les autres avec dédain, tout en sachant néanmoins que les populations se répartissaient en trois catégories principales : les « Français » (dont nous n'étions pas), les « Arabes », et les autres (nous inclus).

A l'exception des « Arabes », tout le monde, et en particulier ma famille,

s'imaginait que cet ordre des choses durerait indéfiniment : le protectorat français sur la Tunisie, la société coloniale avec ses discriminations et son clientélisme, l'honneur des lignées. Très peu de jeunes envisageaient de faire leur vie ailleurs parce qu'au total ils se trouvaient bien dans leur communauté : l'extrême douceur d'y vivre compensait à leurs yeux l'omniprésence des contraintes (de « race », de classe, de genre et d'âge). A quinze ans, déjà entraînés à transgresser discrètement tel interdit qui les entravait, ils adhéraient avec placidité à l'ensemble du système normatif. Grâce à quoi, ils traitaient notre condisciple Abdelkader avec camaraderie lors des sorties communes des Eclaireurs de France et des Scouts musulmans, mais ne lui adressaient pas la parole dans la salle de classe. Quand je franchis l'espace qui nous séparait des bancs des « Arabes » et que je m'assis auprès d'Abdelkader, mes meilleurs amis me mirent en quarantaine.

La fréquentation de mes camarades tunisiens, au collège et au dehors (en secret, bien sûr), me fit vite comprendre que le monde colonial serait bientôt révolu : ils furent nationalistes dès 1950 et ne doutèrent jamais d'obtenir l'Indépendance. Mes allers-retours continuels entre les deux groupes -- les « Arabes » et « Nous » -- me donnaient l'impression d'être affectée de diplopie, de voir deux images pour un même objet, la société sfaxienne ou tunisienne. Quand l'Indépendance approcha, je m'avisai qu'il n'y aurait bientôt plus qu'une seule image.

Quelques années plus tard, l'été 1959, je choisirai d'être ethnologue : contrecoup, peut-être, d'une enfance vécue dans une communauté sans passé ni avenir et dans un pays colonial préparant sa libération.

Cursus

« Les filles de ma génération étaient plutôt vouées au mariage, dès l'âge de dix-huit ans si possible. Aux yeux des familles, les études supérieures constituaient au mieux un pis-aller provisoire. Pour ma part, j'étais fermement décidée à entrer à l'Université, à en ressortir diplômée, et à gagner ma vie. J'aurais voulu étudier la peinture, mais les Beaux-Arts me furent interdits : les filles étaient censées y perdre leur

virginité. Peut-être en raison de son austérité apparente, la philosophie n'inquiétait pas nos tuteurs. Je supposais qu'elle me ferait accéder, enfin, à quelque cohérence, et je partis à Tunis pour l'année de propédeutique. C'était une capitale : dans ma famille maternelle, les opinions politiques étaient très variées, du conservatisme colonial au marxisme ; beaucoup de mes condisciples juifs soutenaient la cause de l'Indépendance, et Lucien Sebag me fit adhérer au Cercle marxiste. Surtout, j'y suivis les cours de François Châtelet : grâce à lui, l'histoire de la philosophie devenait un opéra grandiose, une sorte de *Combat de Tancrède et Clorinde*, dans lequel Aristote bataillait avec Platon, Marx avec Hegel et aussi avec Marx.

Pour la licence, il fallait que j'aille à Paris. Choix cornélien pour ma famille : une seule de mes cousines y avait étudié, elle venait d'annoncer qu'elle vivait en union libre avec un non-juif, et qu'elle l'épouserait bientôt. Mais j'avais gagné un prix de la ville de Tunis pour ma copie de philosophie, si bien qu'elle avait été publiée dans la presse et que les amis politiques « Français » de mon père considéraient comme une évidence mon prochain départ en France. Il fallut pourtant qu'une sorte de conseil tribal d'une vingtaine d'adultes délibère tous les jours pendant plus d'un mois pour m'en donner l'autorisation. A deux conditions : que je loge dans une certaine pension de famille du Quartier

Latin, censée surveiller mes sorties ; et que je ramène chaque année des mentions « bien » ou « très bien ».

Je retrouvai à la Sorbonne Lucien Sebag et me coulai sans difficulté dans le petit monde des étudiants de philo. Nous assistions à un seul cours par an, afin de prendre le temps de lire beaucoup de grands philosophes, (mais pas seulement), et de discuter à la bibliothèque de l'Institut de philo. Nous en sortions pour manifester contre la guerre d'Algérie ou contre les assauts de Le Pen à la sortie de la Sorbonne. En 1957, j'écrivis un diplôme d'études supérieures sur le *Traité théologico-politique* de Spinoza (alors méconnu), tout en présidant la Corpo de philo, et en préparant le certificat d'ethnologie-science au Musée de l'Homme. Ce dernier, j'avoue l'avoir choisi pour une simple raison d'opportunité : c'était le seul certificat de sciences à ma portée, et il m'en fallait un pour postuler au concours d'agrégation. D'ailleurs, à part le cours d'André Leroi-

Gourhan, je n'en conserve aucun souvenir. Notre petite bande -- dont plusieurs devinrent ethnologues, Lucien Sebag, Michel Cartry, Alfred Adler, Pierre et Hélène Clastres -- lisait déjà *Les structures élémentaires de la parenté*, mais Lévi-Strauss, Louis Dumont, et les auteurs anglo-américains qu'ils citaient semblaient inconnus de nos professeurs du Musée. Je pensais encore que je deviendrais professeur de philosophie, à cause d'un jeune assistant, Gilles Deleuze : il nous faisait lire Nietzsche, Hume, Spinoza (que pourtant je croyais connaître) en se plaçant à la naissance du concept, au moment où l'on peut encore apercevoir ses virtualités.

Hélas, après l'agrégation, je me retrouvai dans une classe à Quimper, chargée d'enseigner un programme si stupide que je parlai obstinément d'autre chose, renvoyant les élèves aux manuels pour préparer l'examen. Elles eurent le bon goût de réussir massivement, mais je ne voulus pas rééditer l'expérience. Par chance, mon mari devait aller à Alger, où, à l'automne 1959, Pierre Bourdieu me demanda de lui succéder.

La fuite des enseignants fit que, pendant trois ans, je fus seule chargée d'enseigner l'ethnologie et la sociologie, disciplines dont j'ignorais à peu près tout. Maurice Merleau-Ponty m'adressa à Eric de Dampierre, alors chargé des sciences humaines à l'UNESCO et bon connaisseur de l'anthropologie anglo-américaine. Dampierre me fournit une bibliographie de plusieurs pages et me conseilla de passer autant de temps que je le pourrais, pendant mes vacances, dans les bibliothèques d'Oxford et de la London School of Economics -- où Ernest Gellner me prendrait en charge. Je lus sans cesse, aussi bien pour m'instruire que pour enseigner, émerveillée par la rigueur, la variété, et la poésie implicite de ces innombrables monographies. Pour l'enseignement de la sociologie, qui ne m'intéressait guère, je m'en tins à une exploration précise de l'œuvre de Marx, ce qui me valut plusieurs menaces de mort de l'OAS. Au début 1962, elles me contraignirent à cesser les cours et à me réfugier avec ma famille dans la redoute gouvernementale proche d'Alger, la cité administrative du Rocher Noir. Maintenant, j'étais décidée : après la fin de la guerre d'Algérie, j'y serais ethnologue -- ce serait mon apport à la construction de cette nouvelle nation dont j'avais, depuis sept ans, soutenu la lutte de libération.

Quand l'Indépendance fut proclamée, l'été 1962, j'avais beaucoup lu sur

l'anthropologie et sur l'Algérie mais, du fait de la guerre, je n'avais aucune expérience du terrain. Je composai une petite équipe d'enquêteurs « pieds-rouges », dont deux s'embauchèrent comme instituteurs dans des villages. (L'un d'eux, Jacques Lizot serait bientôt l'excellent ethnologue des Yanömami en Amazonie.) Je formai aussi, comme je le pus, une quinzaine de futurs enquêteurs algériens. Et, bien sûr, je commençai à circuler en tous sens à travers le pays, accompagnée d'anciens *djounoud* -- des officiers subalternes de l'ALN (Armée de libération nationale). C'est ainsi que je fus parfois mêlée à

des insurrections paysannes. Il m'arriva aussi de pouvoir résider six semaines dans le même village, ce qui vu l'instabilité générale relevait du prodige. En 1963, Mohammed Harbi, conseiller à la présidence de la République, me proposa d'étudier avec mes élèves le « fonctionnement démocratique » des comités ruraux d'autogestion. Un laisser-passer du Président nous donna autorité pour rencontrer qui nous voulions, depuis les sous-préfets jusqu'aux ouvriers saisonniers. Par groupes de trois enquêteurs, nous visitâmes quantité de fermes. A la fin de l'été 1964, Mohammed Harbi nous demanda d'interrompre notre enquête, vite devenue explosive. En effet, les ouvriers mécontents ne craignaient pas de parler devant des envoyés directs du chef de l'Etat, ce qui créait parfois un désordre épouvantable parmi ceux des cadres qui étaient corrompus. Bien que nous évitions de jouer les Starsky et Hutch, nous étions souvent pris pour les justiciers que le peuple attendait. Les petits arrangements locaux explosaient d'eux-mêmes, des notables se sentaient menacés, des comptes commençaient à se régler sous nos yeux. Donc, nous rentrâmes à Alger. Pendant que je rédigeais ce rapport, des bruits déplaisants coururent sur mon compte : je serais liée aux services secrets français et/ou israéliens. Je remis ma copie, quittai l'Algérie, et rentrai dans une France paisible et prospère.

C'est donc avec cette étrange expérience - deux ans de travail sur des terrains dispersés, dans un pays en révolution - et avec mes lectures que j'écrivis mes premiers articles dans *L'Homme*. Mon travail fut fort bien accueilli par Claude Lévi-Strauss, qui me fit attribuer la recension des parutions d'anthropologie sociale sur le domaine arabo-berbère dans sa revue. Moins par Germaine Tillion, Jacques Berque et Pierre Bourdieu,

qui me convoquèrent pour fustiger l'arrogance de cette « nouvelle ethnologie américaine » (alors que mes références étaient britanniques) et du « structuralisme », nullement responsable de mon entreprise. Par chance, le soutien de Gellner me vaut une bourse de la Wenner Gren Foundation for Anthropological Research, et la participation à son atelier du Congrès Mondial de Sociologie (Evian, 1966). Quelques Français font bon accueil à mon papier, dont Eric de Dampierre, qui le publie dans ses *Archives Européennes de Sociologie* et m'aide à entrer au CNRS.

Je me préparais (non sans appréhension) à faire un séjour sur le terrain en Kabylie, quand est survenu mai 1968. Nous avons été trois ou quatre enseignants-chercheurs, au département d'anthropologie, à nous engager avec nos étudiants. Quand l'ordre est revenu, nous avons tous décidé de rester en France où, pour une fois, il s'était passé quelque chose d'intéressant. C'est alors que j'ai entrepris ce terrain sur la sorcellerie.

Les figures marquantes

« Comment répondre en quelques phrases? Chaque génération d'anthropologues a eu ses auteurs phares, parfois pour un ou deux articles (Robert Hertz) ou un petit livre (Pierre Clastres), parfois pour une monographie d'une richesse inépuisable (Bronislaw Malinowski, Victor Turner), parfois pour l'édification d'une théorie splendide (Claude Lévi- Strauss)... J'ai souvent relu Malinowski malgré l'indigence de ses théories ; j'ai suivi avec admiration et respect le séminaire de Lévi- Strauss quand il préparait les *Mythologiques*, sans être le moins du monde structuraliste ; et j'ai scruté ma vie durant l'œuvre de Max Weber, bien qu'il ait été notoirement incapable d'ajuster son exigence théorique à une érudition phénoménale, et même, de terminer nombre de ses livres.

Marshall Sahlins est l'anthropologue dont les questions centrales sont sans doute les plus proches des miennes : comment articuler l'ordre culturel (qu'il appelle « la structure ») d'une société et l'événement, l'historicité ? comment les gens que nous ethnographions ont-ils pensé leur premier contact avec nos ancêtres, voyageurs ou conquérants ? Les deux questions se nouent à propos de la mise à mort rituelle du

capitaine Cook à Hawaï (*Des Îles dans l'histoire*, Gallimard-Le Seuil, 1989) et débouchent sur une savoureuse ethnographie de la culture occidentale (*La Découverte du vrai Sauvage*, Gallimard, 2007). C'est cela qui m'intéresse dans l'anthropologie : l'effet boomerang que produit inévitablement toute vraie rencontre avec l'autre.

D'autres anthropologues ont une importance capitale, bien que la majorité de nos collègues demeurent imperméables à leurs avancées. Ainsi, Nicole-Claude Mathieu et Paola Tabet (notamment dans *L'Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Editions de l'EHESS, 1985) ont démontré, un texte après l'autre, les conséquences gravissimes du biais androcentrique qui affecte notre discipline et conduit à l'invisibilisation du genre féminin dans les sociétés que nous décrivons. Lors d'un travail commun sur le désorcèlement bocain, Josée Contreras (avec qui j'avais déjà publié une réécriture de mon journal de terrain dans le Bocage) et moi-même avons expérimenté combien il est malaisé de produire une description ethnographique tenant compte des deux genres, et quel profit analytique on ne manque pas d'en tirer.

Hors du champ de ma discipline, Freud m'a longtemps fascinée. Du moins dans la période initiale de son invention, quand il se démenait pour comprendre les phénomènes inconscients en s'appuyant sur les théories foireuses de son ami Fliess. Le dispositif analytique, l'association libre, l'interprétation des rêves, ce sont d'authentiques grandes découvertes. Mais ensuite, dès qu'il édifie sa théorie de la sexualité, cela se gâte.

J'ai aussi trouvé dans l'expérience, les écrits, et le milieu analytiques, quand j'étais sur le terrain en Mayenne, un appui que mes collègues ethnologues me refusaient. Ma position sur le terrain et ce qu'elle impliquait -- la dépossession et la perte de maîtrise de soi, l'acceptation du désir inconnu de l'autre, la reconnaissance d'une opacité constitutive de la communication humaine -- tout cela était banal pour des analystes, insupportable pour des ethnologues. Hélas, quand j'ai commencé par la suite à dire que le désorcèlement était une « thérapie », je n'ai rencontré que fermeture dans les milieux analytiques. De même, quand, dans « Être affecté », j'ai parlé des « affects non représentés » et de leur fonction essentielle dans la cure. C'était une hérésie théorique (le freudisme n'admettant d'autre registre que celui de la représentation) et

une trahison professionnelle (cela rapprochait la cure analytique de l'hypnose). »

Apport

• **Une ethnographie des situations de crise.** « Sans que je l'aie programmé, mon ethnographie a toujours porté sur des situations de crise : ainsi pour la vengeance kabyle au XIXe siècle, les insurrections rurales de l'Algérie indépendante, la sorcellerie bocaine, la relation entre le christianisme et ses juifs aux XIXe et XXe siècles, l'affaire des dessins de Mahomet en 2005... Le scénario des drames sociaux qui m'intéressent est semblable : un événement imprévu -- mais porteur d'un enjeu vital -- survient ; il bouleverse l'état des forces en présence et requiert une mobilisation ; des groupes de grandeurs variées se mettent en action, chacun essayant d'occuper la place qui lui paraît adéquate pour l'emporter ou ne pas perdre ; l'affaire se termine en queue de poisson, les parties se résolvant à une fin provisoire des violences. Y compris lorsque j'analyse ces situations en partant de la culture -- la « structure » de Sahlins, l'organisation sociale et l'ordre symbolique --, je la considère comme une instance immanente, et non comme un transcendant, une super-causalité qu'aucun devenir ne pourrait affecter. Comme dit Paul Veyne, nos travaux portent sur le monde sublunaire, dans lequel « l'homme est libre, les événements ont des causes dont l'effet demeure douteux, l'avenir est incertain et le devenir est contingent » (*Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Points-Histoire, 1971, pp. 46-47).

L'événement déclencheur de la crise n'est pas imprévu de la même manière pour les autochtones et pour l'anthropologue. Les premiers ont vite fait d'inscrire l'événement en question dans l'ordre des possibles (pourquoi se produit-il aujourd'hui, et pourquoi concerne-t-il Untel ?). Tandis que la surprise du chercheur vient de deux causes : d'une part, de son ignorance au moins relative des possibles dans cette société ; d'autre part et surtout, de son incapacité foncière à prendre au sérieux l'existence d'enjeux vitaux chez autrui. Car les anthropologues vivent dans les secteurs les plus pacifiés des sociétés riches, qui peuvent s'offrir le luxe d'expédier au ciel -- dans le monde lunaire ou dans « l'ordre symbolique » - les représentations et les valeurs ultimes. Les autres, tous ceux qui sont marqués de quelque différence avec le

microcosme des savants, sont contraints à s'échiner pour faire vivre ces valeurs et ces idées directrices dans le monde sublunaire.

En faire l'ethnographie, c'est accepter de repérer les places par où ces valeurs et ces idées transitent, accepter de se laisser affecter par les forces ainsi déclenchées et, si possible, constituer un savoir à partir de cette expérience ».

La discipline et ses évolutions

Déjà en 1922, dans *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Malinowski déplorait qu'au moment où notre discipline s'organise, les peuples « non civilisés » lui fassent faux bond : quand ils ne s'éteignent pas, ils se « civilisent ». Reste que, jusqu'aux années 70, l'anthropologie a maintenu une forte homogénéité conceptuelle et qu'elle a conquis une position importante dans la culture lettrée. Les chercheurs se sont avisés ensuite que n'importe quelle différence culturelle était ethnographiable et que les théories générales étaient encombrantes et bien fragiles - au contraire des théories particulières de la parenté ou du rituel.

Actuellement, la peuplade des anthropologues est vivante, active, et segmentée en petites tribus qui ne communiquent guère entre elles. Une seule valeur commune fédère ces segments, l'exigence du travail sur le terrain. Pour le reste, les références théoriques sont souvent importées d'autres disciplines ou écoles de pensée : la philosophie, le lacanisme, le post-modernisme, le marxisme, le cognitivisme... On trouve encore des monographies, mais les textes ethnographiques relèvent aussi d'autres genres littéraires, comme le récit, le roman, voire l'autofiction.

Cette situation est le signe d'une grande vitalité mais également d'une perte d'identité considérable. Les libraires qui le souhaiteraient sont aujourd'hui incapables de composer un rayon d'anthropologie et la rubrique « ethnologie et anthropologie » sur le site internet d'Amazon est un désespérant fourre-tout. Conséquence : la discipline a perdu la position d'éminence qu'elle occupait dans les années 60 et, avec elle, la stimulation suscitée par l'attente du public.

Encadrés

Apport : la sorcellerie bocaine

L'examen d'un dispositif actuellement en fonction chez « nous », mais dont l'abord exige de l'ethnographe :

- le rejet catégorique de l'idée que la sorcellerie serait la « croyance » nécessairement fautive de paysans nécessairement arriérés ;
- une participation directe aux événements liés à la sorcellerie, désorcèlement inclus; donc, de se laisser assigner par ses interlocuteurs sa place et sa fonction dans une crise sorcellaire.

La sorcellerie – l'ensemble des deux processus d'ensorcèlement et de désorcèlement -- constitue une méthode sophistiquée pour tirer une famille d'exploitants agricoles d'une crise vitale gravissime susceptible de frapper n'importe quel éléments de l'exploitation : les gens, les bêtes, les végétaux, les machines. Le désorcèlement est envisagé comme un dispositif thérapeutique, et ce travail comme la première pierre d'une anthropologie comparée des thérapies dans laquelle les cures savantes (psychanalyse, thérapie comportementale...) seraient justiciables, elles aussi, d'une enquête ethnographique.

Ouvrages majeurs

- *Les Mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le Bocage, Gallimard, 1977.* Nourrie de récits, une analyse de la sorcellerie bocaine et du défi radical qu'elle lance à qui veut l'approcher, l'ethnologue par exemple.

- *Corps pour corps, enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*, avec Josée Contreras, Gallimard, 1981. Mon journal de terrain, depuis mon arrivée dans le Bocage jusqu'à mon insertion dans le dispositif sorcellaire.

- « Etre affecté », *Gradhiva*, 1990 (8), et « Le Désorcèlement comme thérapie », *Ethnologie Française*, 1991 (2). De 1984 à 1991, j'ai écrit une dizaine d'articles sur le processus de désorcèlement, le plus souvent avec Josée Contreras. « Etre affecté » :

l'affect dans le désorcèlement, dans mon ethnographie, et dans les thérapies en général.

- *Le Christianisme et ses juifs : 1800-2000*, avec Josée Contreras, Le Seuil, 2004. Le livre entrecroise deux histoires, sur deux siècles. L'une, locale, minuscule, un Mystère de la Passion, à Oberammergau en Bavière, accusé d'antisémitisme. L'autre se déploie sur la scène européenne et concerne les relations des Eglises chrétiennes avec les juifs.

- *Algérie 1962-1964. Essais d'anthropologie politique*, Eds Bouchène, 2005. Mes articles sur l'Algérie et sur les systèmes politiques tribaux du monde arabe.

- *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007. Enquête sur l'affaire des « caricatures » de Mahomet dans son lieu d'origine, le Danemark.

Œuvre

L'Afrique fantôme, de Michel Leiris, a soutenu ma vocation : un jeune surréaliste, parachuté dans la première mission ethnologique française (1930-1931) comme secrétaire-archiviste, découvre à la fois l'Afrique, la dimension coloniale de l'ethnologie, et son attirance pour cette discipline. Ensuite, à certaines périodes de mon travail, j'ai fréquenté un ou deux auteurs jusqu'à l'obsession : Joseph Conrad et Kafka en Algérie ; Jules Verne et Michelet dans le Bocage. Aucun en particulier pendant la recherche sur *Le christianisme et ses juifs* mais, dans l'après-coup, Walter Benjamin et de nouveau Kafka.

Si vous m'aviez posé cette question pendant mon séjour dans le Bocage, je me serais peut-être rappelé ce fragment de Kafka, *Désir d'être un Indien* : « *Si seulement on était un Indien, tout de suite prêt, et qu'incliné en l'air sur son cheval lancé on frémissait sans cesse brièvement sur le sol frémissant, jusqu'à abandonner ses éperons, car il n'y avait pas d'éperons, et qu'on voyait à peine le pays devant soi comme une lande tondue à ras, déjà sans encolure ni tête de cheval.* »

Aujourd'hui, je citerais plutôt *Les arbres*, du même auteur: «*Nous sommes en effet comme les troncs d'arbres dans la neige. On dirait qu'ils sont juste posés bien à*

plat et qu'on pourrait les faire glisser en les poussant un peu. Mais non, on ne peut pas, car ils sont solidement attachés au sol. Seulement voilà, même cela n'est qu'une apparence. »

Franz Kafka, *Dans la colonie pénitentiaire et autres nouvelles*, trad. Bernard Lortholary, 1991, Garnier Flammarion, pp. 54 et 55.